

NOTAS PARA UNA TEORÍA ETHOLÓGICA DEL DERECHO

MANUEL GRANELL,
profesor de la Universidad Central
de Venezuela

1. DERECHO Y FILOSOFÍA

En lucha contra el tiempo, desde el apremio de otros intereses, aunque con la decisión de cumplir, de participar en el homenaje al doctor Recaséns Siches —quien leía a Kant ante Ortega y otros alumnos cuando se azuzó mi vocación filosófica—, perfilaré algunas anotaciones —mucho más disyuntas que conjuntas— para una fundamentación ethológica del fenómeno jurídico. No se espere una construcción en forma. Al caso importa más la presencia de la ethología en este homenaje que el acabado de formular. Ofrécese —no sé si generosamente, pues el camino a la verdad es de todos y entre todos se irá recorriendo— para quienes sepan comprender más allá de los límites textuales y, en consecuencia, puedan ahondar por su cuenta. Debe advertirse, asimismo, que dichas anotaciones provienen de un desvelo filosófico, no de inquietudes jurídicas. Como de suyo se entiende, esta adelantada confesión despertará posibles prevenciones. De ahí la conveniencia de un previo aclarar.

Toda teoría, en cuanto *visión*, sufre de su enfoque. Cabe distinguir dos visiones extremas: la lejana y la cercana. Aquélla sintetiza horizontes, ésta analiza detalles de primer plano. Naturalmente, dichos enfoques alternan en las construcciones científicas, a veces no con la deseable ponderación. Nadie niega que, en su avance, la ciencia jurídica se haya beneficiado ampliamente del enfoque integralista. Recordemos, sin embargo, que fue puesto en sospecha, por metafísico, a partir del positivismo. Y que desde entonces el jurista sentíase inclinado a censurar toda consideración filosófica del derecho, todo encajarlo violentamente en previos y extraños sistemas metafísicos. Dicha actitud mental —que sin duda evitaba la confusión de los *data* con los *principia*— condujo a una evidente depuración de las ciencias, independizándolas con mayor rigor de la filosofía. Inicialmente esa liberación resultó muy provechosa. Sin embargo, pronto surgieron, como secuela, ciertas dificultades. Adelantemos la esencial, la necesidad explicativa. Por razón del metódico restringirse al nivel fáctico, tendíase a fundamentar los *data* primeros de cada ciencia en otros *data* externos al campo propio de investigación. Aparecieron así, por ejemplo, fundamentaciones geográficas, raciales y económicas de la historia —que, a su modo, influyeron en las interpretaciones de los juristas. Hasta principios de nuestro siglo no se concreta otra etapa liberadora, consis-

tente en centrar los *data* en el propio campo, evitando celosamente cualquier injerencia de lo extraño. Suele designarse esta inclinación purista como *autonomía* de las ciencias, en cuanto sólo se reconocen así las propias leyes. Aparecen, por tanto, en lugar de la vieja filosofía del derecho, novedosas teorías de severo ajuste a lo jurídico. Hubiérase considerado actitud definitiva de no mediar otra dificultad. Curiosamente, lejos de excluir el filosofar —rechazado de modo tan áspero por el positivismo—, de hecho la diferenciación autonómica genera inquietudes filosóficas, aunque a primera vista no parezcan trascender del campo jurídico. Trataríase de un *filosofar* cuya carga semántica del vocablo conviene se precise para eludir confusiones. Permítaseme intentarlo al sesgo de un pensamiento de alto empuje y de tenaz apego a la realidad de las cosas, el de Ihering.

Me complace citar a Ihering, pues hallo en él grandes atisbos que hoy pueden verse con suficiente claridad. Sostenía, en su *Espíritu del derecho romano*, que el derecho sólo es tal cuando *se realiza*. En consecuencia, para comprenderlo de veras el estudioso debe adentrarse en el “mundo real donde halla fundamento y condiciones de vitalidad”. Este asentar lo jurídico en lo real y vivo se deriva de su visión de la historia. Ésta consiste en algo más profundo que una mera yuxtaposición de sucesos. El historiador debe perseguir “el parentesco interno y la conexión de los hechos”, la unidad esencial del conjunto, “el sentido de la conexión histórica”. No se entienda que tras este decir se escondan Savigny y Puchta, pues Ihering critica la *escuela histórica* por su reducir “la sustancia del derecho” al “pasado entero de una nación”, a lo que ha sido, es y será por siempre —entendido, además, cual misteriosa entraña. Tal visión suprime el éxtasis más importante del tiempo, el del presente, y de ahí sus errores. Ihering, en cambio, tenderá a peraltar la dinámica humana del acontecer, las tensiones que animan nuestro convivir. Como de suyo se sugiere al señalar la preferencia de Ihering por el presente, tampoco se esconde tras su decir la sombra de Kant, sobre todo el del conmovido final de su *Crítica de la razón práctica*, el del orden y la majestuosidad del cielo estrellado, aunque Ihering emplee expresiones parecidas y diga del derecho romano que “nos muestra esa poesía del orden y de la regularidad”, pues también subraya con vigor los “obstáculos” que dicho orden halla al paso, “la resistencia que oponen la obstinación y la ignorancia . . . , todas las malas pasiones”. Ni maravilloso concierto ni misteriosas formas expresivas solamente, sino, y sobre todo, “fuerzas”, “luchas”, “intereses de la vida”, “utilidad” . . . En suma, la palpitante trama del presente, la constante pelea para defender y garantizar fines vitales. Es que Ihering sabía muy bien lo esencial: que “el destinatario de todo derecho es el hombre”. Por eso exigirá más tarde, en *La lucha por el derecho*, un profundo *sentimiento* de lo jurídico, gracias al cual se cumple un *deber* humano, el de oponerse a la injusticia. “La lucha que exige el derecho —afirma orgullosamente— es una bendición.” Atinadamente resumió Leopoldo Alas, en su famoso prólogo a esta obra: el derecho “es obra humana, es producto de las generaciones y ante todo producto de

su energía, de su sangre". La visión histórica de Ihering bien puede calificarse, con toda justicia, de *humanista*. En *La lucha*, sin duda se adjetiva, además, como *individualista*. En *el espíritu*, en cambio, primaban las generaciones sobre los individuos, la "voluntad poderosa" de los pueblos sobre las querellas de los hombres, la vigencia *real* de los principios sobre las expresas formulaciones legales. Por eso pretendía iluminar el oscuro basamento, las conexiones esenciales, los rasgos genéricos apreciables en cualquier corte histórico. Aunque lento, lentísimo, el derecho no sólo sufre cambios, sino que *evoluciona*. Acaso hubiere aceptado Ihering esta fórmula: por bajo del suceder jurídico hay *secuencias gestadas en la dinámica del presente*. Y acaso reconociera también: lo gestado no es sólo despliegue de lo íntimo, sino auténticos *nova* trabajados desde la experiencia histórica de la vida. Pero volvamos a la letra. El derecho —nos dice— "como todo lo que nace y muere", tiene *edades*; por tanto, *tipos* de expresión afines a cada edad. Con larga mirada, Ihering apunta a tres grandes sistemas jurídicos, que derivan de tres etapas históricas, cada uno con su característica. Baste este ejemplo: predomina la religión en la infancia del derecho. Y descubre un criterio irreprochable: conociendo "el carácter de los diversos periodos", sabremos en qué sistema entra determinada institución jurídica.

Reconozcamos que dicho considerar, sobre todo para su tiempo (*El espíritu* comenzó a publicarse en 1852), representa una buena dosis de limpio sentido histórico. Ahora bien: es curioso añadir que Ihering —dialécticamente habilitado en su meditar— dará un giro radical al encararse con el problema del método, pues pretende precisarlo universalmente, aunque se restringe al singularísimo fenómeno jurídico-romano. He aquí la razón. Cada derecho debe entenderse, desde luego, en cuanto estricta realidad histórica; sin embargo, la técnica jurídica aletea por encima del tiempo, cual corresponde a su postura teórica. Tal técnica no pertenece a pueblo alguno, como la geometría no es de exclusiva propiedad griega, pese a Euclides. "Los rudimentos del método jurídico se hallan en todos los derechos." Frente a la dinámica histórica, aunque tardigrada, con sus múltiples estilos y divergencias, se alza ahora cierto universalismo, sin duda derivado de rasgos onto-regionales, pues el método que seguir se nos impone desde la estructura ontológica de los objetos. "El método jurídico —precisa— no es una regla exterior, arbitrariamente impuesta al derecho." Muy al contrario, resulta "el medio único suministrado por el derecho mismo". Se parte, por supuesto, de ciertos hechos homogéneos entre sí, y justo para calar a fondo en lo raigal. Así es el ámbito jurídico: no veamos en él ajenos principios abstractos ni caprichoso barajar comportamientos fácticos. Con sus propias palabras: "El derecho es algo más que una masa de leyes." ¿Por qué? Por la "necesidad contenida en su mismísima esencia." Por tanto, el método se ajustará a su basamento objetivo. Tesis que arrastra consigo una grave consecuencia para el investigador. En efecto, y por igual razón de fondo, el sujeto de dicha actividad, el jurista, ¿no debe poseer cierta perspicacia adecuada a su campo de estudio? Ihering razona

así: cualquier hombre podrá *conocer* los textos legales, pero sólo el jurista auténtico los *comprende* de veras y sabe aplicarlos. La solercia que goza se beneficiará, desde luego, con la indispensable educación jurídica, con el ejercicio que aguce su innata facultad. Naturalmente, dicho aprendizaje se produce en el clima de una legislación positiva; pero esta base fáctica inevitable no aprisiona al técnico en las coordenadas históricas. Ihering afirma en modo tajante: “No aprehende sólo un derecho nacional, sino el derecho en general.” De haber nacido en nuestro siglo, acaso habría mencionado la intuición eidética husserliana. Esta sospecha se fortalece ante su complementario decir: el jurista alcanza así “una ciencia más elevada”, no sujeta a determinado pueblo y a sus veleidades, pues se perfila nada menos que como “tesoro científico que ningún cambio ni mudanza de leyes podrá aumentar ni disminuir”. ¿No se diría que estamos oyendo al autor de *La filosofía como ciencia rigurosa*?

Espero se haya precisado en modo suficiente la carga semántica del vocablo *filosofar*, que nos proponíamos despejar al sesgo del pensamiento de Ihering. No se trata de un imperialismo de la filosofía sobre el derecho, pues impone una previa reducción al estricto ámbito objetivo, justo para apresar lo eidético desde los *data*. Dicho afán se concreta en la vocación, solercia y aprendizaje de los juristas. Éstos, elevándose por encima de los ámbitos nacionales, investigan cierto terreno neutral, común a todos. “Las instituciones y los derechos de los diversos países los separan —escribe Ihering—; pero la manera de considerar y de concebir es idéntica para todos, pues los verdaderos juristas de todas las épocas y países hablan el mismo lenguaje. Los jurisprudentes se comprenden entre sí, mientras que el jurista y quien no lo sea ni siquiera cuando hablan el mismo lenguaje llegan a entenderse”. Resumámoslo así: *filosofar, pero por juristas*. Y subrayemos al paso el supuesto implícito: pese a sus variantes históricas, lo jurídico “es”, procede de un ámbito regional de la realidad.

Al iniciar esta nota me permitía sustentar que ha habido cierta voluntad de autolimitación al ámbito puro de la juridicidad. Ahora bien: un filosofar tan circunscrito que sólo aprecia su objeto y desdeña los restantes aspectos regionales de lo real, ¿no se olvida del carácter más fundamental de su campo, el de su vinculación estrechísima con lo humano? Como el científico clásico, el jurista celoso de la autonomía del derecho lleva su ideal de objetividad al punto de eliminar radicalmente al hombre en sus meditaciones. Sin embargo, la ciencia actual, incluso la física, constata la presencia humana. Heisenberg, por ejemplo, reconoce que el físico se topa consigo mismo, en cuanto “el objeto de la investigación no es la naturaleza en sí, sino la naturaleza sometida a la interrogación de los hombres”. Con más profunda razón debiera reconocerlo el jurista. El derecho, en efecto, es “del” hombre en la triple dimensión de este genitivo: genérase en el hombre, sirve al hombre e incluso se realiza en humana encarnación. En consecuencia, procede entender el derecho a la luz de tal humanismo. Antes que abstracta realidad, considerémosle temblor humano. En lugar de objetiva esencia, necesidad subjetiva,

recurso vital, obra del hombre. Y como éste no “es”, pues consiste en auto-realización itinerante, la satisfacción de esa necesidad depende de la humana empresa en marcha, de la *evolución segunda*, de la ontológica humanización. Lo permanente del derecho no será así cierta protoforma objetiva, sino un ágil esquema de necesidades humanas, de apremios ante el mutante convivir. Y dicho esquema, sólo desde el hombre puede aquilatarse. Desde el *homo viator*, claro está.

En modo alguno se niega, desde luego, la conveniencia y utilidad de un filosofar ceñido al campo objetivo propio, tal cual se ha clarificado al sesgo de la meditación de Ihering. Niégase únicamente su pretendida exclusividad. Será visión necesaria, mas no suficiente. Y no se basta a sí misma, cabalmente por encerrarse en los estrechos límites de su predio, olvidándose al paso que es parte y no totalidad. Verá muy bien de cerca, pero nunca sabe dónde está. Y como parece tema vidrioso, sobre todo en la ocasión, permítanme acogerme a la autoridad. Afirma Huntington Cairns, en su estudio sobre *La filosofía desde la teoría general del derecho*: “La filosofía del derecho es una cosa en manos de los juristas y otra completamente distinta en manos de los filósofos. Para el jurista, el punto de partida lo constituye la institución jurídica, real o ideal, y el fin buscado... Para el filósofo la premisa yace más allá del dominio del derecho... y la armoniza con las restantes actividades”. ¿No se asegura aquí que la estricta teoría jurídica no es visión plena, justo por su voluntad de aislamiento? En cambio, bosquejada por el filósofo será “un ladrillo más en el edificio cuyos perfiles se proponen abarcar la totalidad de la existencia”. Bien entendido, claro está, que ahora no se trata del edificio sistemático, del previo y férreo sistema, censurado por el positivismo, sino de la fábrica del mundo real, de la correspondencia entre las partes del todo. Dicho en plata, el filosofar del jurista puro acaso se ande por las ramas por falta de fundamentación, acaso se sienta náufrago en las contradictorias embestidas del oleaje vital. De ahí una sabia lección: el jurista que de veras quiera contemplar la eidética silueta de su dominio deberá poner sus plantas en “la totalidad de la existencia”, trascender de lo jurídico a lo humano. Sin tal dilatar del horizonte, ni siquiera comprenderá a fondo su propia ciencia, pues quedará incapacitado para la pregunta decisiva: ¿qué es el derecho?

2. EL MITO DE PROMETEO EN LA VERSIÓN DE PROTÁGORAS

Cuando se encara lo humano —sus producciones fluentes, cambiantes, en proceso formativo— conviene seguir el consejo aristotélico: ver nacer, escuchar los primeros vagidos. En efecto, al perfilar conceptualmente las necesidades de origen, se prefiguran en ciertos límites las futuras curvas de desarrollo. Y a este respecto, nada más justificado —por extraño que al pronto parezca— que una humilde consulta a los mitos. Como secuela de nuestra educación positivista, todavía tendemos a menospreciarlos. Un grave error.

Los mitos no se han imaginado sin fundamento, caprichosamente. Los mitos conservan en sus fachas pintorescas densas experiencias de siglos, y precisamente —debemos subrayarlo con el énfasis que merece— de los siglos más próximos a los ortos de lo real, a las desnudeces de las humanas emergencias, a la presión de las cosas mismas. Claro está que en su *evolución segunda* —la de su espíritu— ha superado el hombre la ingenua visión mítica, sobre todo en sus recursos de captación y fórmulas expresivas. Pero también es cierto que dicha superación no se da sin el peligro de perder contacto con la realidad, con las apremiantes provocaciones de las cosas. Los mitos fueron ciclópeas *respuestas del hombre* ante los problemas de la *ex-sistencia*. Dicho exactamente: *el mito expresa a su modo el originario sentir*. Pero, entendámonos. No se trata de sentires emocionales, por lo mismo incomunicables. Tal entender psicologista falsifica la inicial carga semántica del vocablo. *Sentire* era percibir, darse cuenta, conocer, opinar, experimentar, saber. . .No *receptio* aprisionada en el *anima*, sino abierto *captare* del *animus*. El antiguo nunca aceptaba lo subjetivo —que, en rigor, desconocía—; ateníase a la presión real, objetiva, impetuosa, de cuanto topaba en torno suyo. Expresar un sentir era comunicar una experiencia, un contacto revelador con la realidad, con la vera faz de las cosas. Dicha dimensión del vocablo aún persiste en ciertas voces nuestras, derivadas del *sentire*, como *sentencia*, *consentir*, *consenso*, *sentido* o *contrasentido*, *sensatez* . . .El *yo* del antiguo carecía de fondo; más bien funcionaba cual espejo que refleja limpia y fielmente. Tal es la significación apropiada al término *sentir* en la anterior definición del mito: una experiencia desnuda e inmediata, sin las ocultaciones y falseamientos que de suyo lleva consigo todo adherir a versiones ajenas, toda pérdida de trato originario. Desde luego, en esas horas tempranas el pensar del hombre era muy corto de conceptos, en su razonar dominaba excesivamente la analogía, la imagen, la inspiración simbólica. El mito era un manifiesto protológico del sentir. Y aunque hoy sabemos precisar conceptualmente lo que el mito balbuceaba, en cambio hemos interpuesto entre las cosas y nuestro experimentarlas múltiples conceptualizaciones traditadas. Sabemos decir más y mejor, pero *sentimos* menos. ¿No refrescará, por tanto, nuestra experiencia cierto metódico retorno al limpio y genuino sentir de los mitos?

A mi juicio, el mito prometeico expuesto por Protágoras, en el diálogo platónico de igual nombre, desemboza maravillosamente el sentir originario de lo humano, y justo por ello la raíz germinal del derecho. Recordémoslo brevemente. Encargado Epimeteo de distribuir las potencias, las agota antes de llegar a la raza humana. Por eso nace el animal en su punto, y el hombre, en cambio, “desnudo, descalzo, sin cobertura e inerme”. Para remediar el daño, Prometeo roba la sabiduría técnica de Hefaiostos, el herrero divino, simbolizada en el fuego. Hasta aquí la forma clásica de este mito, el cual nos explica cómo logró subsistir el hombre. Débese, en efecto, tanto al arte, a la técnica, como a “su voz y palabras”, que esta criatura nacida sin potencias, indefensa, pueda construir casas, hacer vestidos y calzado, mesas y lechos,

cultivar la tierra en procura de alimentos... Sin embargo —observa Protágoras—, esa sabiduría técnica, la del fuego, no le basta a los hombres, pues sólo les proporciona el “simple vivir”, no la seguridad en la convivencia. Dispersos, los hombres eran más débiles que las fieras, perecían en sus garras. De ahí el enriquecimiento del viejo mito. Para defenderse de las fieras —precisa Protágoras— los hombres se congregaron y levantaron ciudades. Pronto descubrieron la ineficacia del remedio: la ciudad los libraba, desde luego, de la rapacidad animal, pero en modo alguno de otros peligros, los de sus congéneres. He aquí la explicación: aunque vivían en ciudades, no sabían ser auténticos ciudadanos, pues carecían del arte política, el de la *polís*. Tan grave era el mal, que Zeus temió se extinguiera la raza y envió a Hermes para remediarlo. “¿Qué haré?” —le pregunta éste. “Distribuye entre los hombres el respeto y la justicia.” “¿De igual forma que Prometeo distribuyó las técnicas?” —insiste Hermes. Como de suyo se entiende, los oficios no se distribuían a todos. En cada arte, bastaban algunos para que la colectividad se beneficiara. Y Zeus responde a Hermes con estas graves, profundas, estremecedoras palabras:

“Que todos participen. Porque no podrá haber ciudades si pocos participan, cual sucede en las artes. E instituye por ley y en mi nombre, que al incapaz de participar en el respeto y la justicia, por ser peste de la ciudad se le elimine.”

Intentemos penetrar en la realidad que este mito descubre. El animal nace en su punto; es decir *per-fecto*, bien dotado para su lucha por la vida, y así no precisa ulteriores arbitrios. El hombre, en cambio, por nacer *inmaturo*, biológicamente imperfecto, debe añadir a su *physis*, para subsistir como especie, dos series de aprendizajes con base en su propia experiencia: el de las técnicas o artes referentes al hacer material —o sea, la producción, la *poiēsis*, que culmina siempre en algo exterior a la actividad—, y el aprendizaje de ciertos quehaceres de convivencia, los que se traducen en conductas —o sea, la *práxis*, cierta actividad inmanente, pues cumple su fin en sí misma. Pero dicho así, consignándolo como simple añadido, nos haría resbalar por la verdadera cuestión. Lo importante es comprender, no que el hombre goce de *poiēsis* y de *práxis*, prendas de que el animal carece, sino que cabalmente por ellas da un salto sin precedentes en la evolución biológica, trasciende la *animalitas*, comienza a crear su propia *humanitas*. Y esto es lo terrible y maravilloso, lo estremecedor y admirable, el contradictorio pasmo de nuestra condición: *somos responsables*. Difícil, tremenda, gravísima responsabilidad, pues de nosotros depende nuestra ontológica hechura, siempre en vilo, nuestra *evolución segunda*, la excelencia o la vergüenza de nuestra *humanitas*. El hombre no nace en su punto; debe aprender a ser hombre y a persistir como tal —no a persistir en su ser, sino en el libre y forzoso autohacerse el vocado ser. Y está en su mano, igualmente, la desgana de serlo, e incluso el provocar la destrucción de su saldo ontológico.

Dos series de recursos humanizadores: las técnicas del *producir* material

y las técnicas del *conducirse* y convivir. *Oficios y virtudes*. Iluminemos ambas voces. El *officium* es contracción de *opificium*, un derivado de *opifex*, artesano. Ya se advierte su composición: *opus* y *facere*. Y eso es la actividad poética: un hacer la obra. Por su parte, la *virtus* era el vigor del carácter, atribuido por antonomasia al varón (*vir*), y que se asocia a otras fortalezas: *animus* alerta ante las emergencias existenciales, ascético quehacer que forja nuestro *habitus* o naturaleza segunda (*héxis*), y con ello el vigor vigente (*vigens*, participio de *vigere*). No se trata únicamente de las conductas morales, sino de cualquier *conducirse* práxico. Si se prefieren otras voces, digámoslo así: *trabajo* y *comportamiento*.

3. LA ÍNTIMA ARTIFICIALIDAD DEL DERECHO

Se ha indicado ya, pero conviene reiterarlo formalmente: lo humano no es *physei*, por naturaleza; prodúcese a pulso por el hombre mismo, como resultado del perseverante *nisis* de éste y mediante las antedichas series técnicas. Por lo tanto, la hechura humana es de cabo a rabo un artificio. Claro está que se asienta en base natural, pero lo estrictamente humano tiene estofa artificial. Podemos resumir con otro giro: obra de sí mismo, el hombre es *autohacedor*.

Acerquémonos a este hacer suscitante de lo humano. El hacer de la creación divina formula un *fiat*, un *hágase*. Parte de la nada (*ex nihilo*) y pone ahí, en el *hic et nunc*, productos naturales, que portan por añadidura cierto modo de ser, su estructura esencial, conclusa y permanente. Cuanto nace en modo natural —salvo el hombre, creado autocreador— ya “es” por su simple estar ahí. Pero el hacer humano procede a la inversa de la actividad divina. Ante todo, parte de algo (*ex aliquo*). Sin previa materia, por inconsútil que fuere, no se produciría su actividad creadora. En segundo lugar, no pone algo ahí y sin más, portando su esencialidad en su condición real. Precisamente, para que el término de su quehacer cobre cuerpo, para que se incorpore a la textura realista del espacio y del tiempo, debe comenzar a nivel de irrealidad, como nuda esencia, como proyecto o esbozo, bosquejo o planeamiento (*Entwurf*, decía Kant). El humano hacer no comienza con un *fiat*, sino con un *esto*, un *sea*. La esencialidad de lo creado por el hombre no viene dado por añadidura, sino que antecede al ente y se perfila con independencia de su posible encarnarse. Pues, en efecto, para que se produzca y *re-sista* en el ahí, debe cumplirse una tercera fase, cierta actividad complementaria que torne real lo irreal, que dé cuerpo a lo encariado. Llamémosla *obyección*. Y no pasemos por alto que el *situs* del encarnar puede ser interno al hombre, incluso al centro mismo de la conciencia.

Lo así hecho por el hombre es artificial. Y en dicha artificialidad entra el artífice mismo —su trascender la *animalitas*— y la humana circunstancia —en cuanto de algún modo rezuma *humanitas*—. Con dicha estofa postiza recubre la naturaleza —que es óntico alfar para el hombre, y su prisión—.

En rigor, nunca estamos en la nuda naturaleza; jamás deja de irradiar el hombre calor humano en torno suyo. Como dice Ortega, las cosas son *interpretación* —respuesta nuestra a su sordo estar—. ¿O es que son pura materia entitativa el ruiseñor, la rosa, los diamantes? Los entes naturales se humanizan —se artificializan— al pasar por su vera el hombre.

Pues bien: no será necesario delinear toda una “ontología” regional del ahí humano para comprender que lo jurídico, el derecho, pertenece a dicha artificialidad. Y precisamente, en su hemisferio práxico. Un poema, un templo, un imperio, se hacen, *se producen*, por mucho que nos expresen y precisen de nuestro *conducirnos*. Lo moral, lo jurídico, lo social, se vive y *se cumple*, por mucho que la voluntad *hacedora* intervenga. Sería erróneo afirmar que el legislador *hace* la ley, la *produce*. Como ya indica su *étymon*, el legislador es el portador, quien lleva —*lator*— la *lex*, y no quien la hace, cual si fuere un poema o una pintura. No nos dejemos engañar: una ley no es cualquier mandato expreso. El *llevar* del legislador se entiende *desde el vivo y entrañable sentir de la colectividad* a la superficie comunicable de los conceptos. Sólo así será *legítimo* lo legislado y *leal* el legislador —términos ambos derivados de *lex*—. Lo práxico, según sabían ya los griegos, implica el *conducirse*, el *comportarse*, el *gobernarse* —en suma, todo proceder atemperado a normas—. Ahora bien: se traban entre sí tres sectores práxicos, cada uno con su propia peculiaridad normativa. *Lo moral* se aprieta sobre todo a la conciencia, y así parece mandar a su modo desde dentro, sin intromisiones ajenas; *lo social* nos cae encima aunque nos disguste, nos impone su desalmada exterioridad; por su parte, *lo jurídico*, el derecho, diríase a medio camino de lo moral y lo social, pues evidencia cierto equilibrio de ambas instancias, la interior y la exterior. Una ley, si no es letra muerta, parte de las conciencias y a ellas retorna al través de su expreso formularse. Está *dentro y fuera*.

Lamentaría que esta primera aproximación a lo jurídico nos confundiera. Ciertamente y en primer lugar, lo jurídico, si de veras lo es, siempre porta en sí dicho dualismo, pues ambas notas son requisitos. Por tanto, puede afirmarse formalmente: *Lo jurídico es artificio interior y exterior al mismo tiempo*. De otro modo: *se nos impone desde dentro y vive fuera*. Ahora bien: conviene advertir, en segundo lugar, que dicho dualismo no es característica exclusiva del derecho, pues en grados diversos pertenece a todo lo humano. Baste un ejemplo. El dibujo más elemental comporta en sus trazos toda una estética, o sea una toma de posición sobre el arte, e incluso el indeclinable estilo, o sea la expresión de la íntima personalidad. Limitándonos al primer aspecto, el estético: no dibujaban bajo idéntica aceptación de normas Alberto Durero —táctil, lineal, cerrado, claro, según tesis de Wölfflin—, o Rembrandt —visual, pictórico, abierto, indistinto—. No será preciso insistir. Lo importante al caso consiste en reconocer que, no obstante la universalidad de este dualismo en todo lo humano, cobra en lo jurídico potenciada razón de ser. Una catedral o una sonata, de suyo se autoafirman con su mera presencia. Es que el íntimo arranque de la actividad productora se trasciende, consolidándose

en la obra, en el producto. Por el contrario, las conductas no se desligan de la actividad, viven en su dinámica misma, justo porque se restringen a su nivel humano; no marcan relaciones con las cosas, sino con otras conciencias; constituyen relaciones de sujeto a sujeto que comulgan bajo el mismo considerarlo. Decir que el hombre se comporta, se conduce, equivale a calibrarlo desde la perspectiva del convivir. No hay conductas sin *los otros*. Sería un sinsentido el afirmar la moral de un solitario absoluto, la de Andrenio en su cueva, por ejemplo. Lo cual no empece este otro aserto: el mandato que provoca la conducta moral asciende desde el hondón de la conciencia. La acción moral ha de medirse ante todo por dentro y no por fuera; se basa en la bondad de la voluntad, en su acatar “por deber” las normas, sintiéndose “súbdita y legisladora” al mismo tiempo. Facilita tal sentir el hecho de que dichas normas nos conforman tan a fondo que parecen brotar desde dentro, y así las sostenemos como nuestras. Y ahora pasemos al otro extremo de lo práxico, a la conducta social. Aquí todo se reduce a usos vigentes; o sea, a proceder sin entrañable refrendo, sin adhesión de conciencia, impuestos por la sociedad —esa gran desalmada, que dice Ortega. En lo social, la máscara oculta la ausencia de rostro, el vacío interior. En lugar del sentimiento del deber, la etiqueta; en vez de conductas responsables, modales y maneras. Pues bien: entre ambos extremos, hay cierto conducirse que parece una conciliación de los anteriores: el jurídico. Aquí sólo se esperan equilibradas adecuaciones; no hay auténtico derecho sin el apareado concierto de lo exterior y lo íntimo. Baste un ejemplo. Supóngase, hiperbólicamente, un país con leyes elaboradas por preclaros juriconsultos, técnicamente perfectas y ajustadas al más alto nivel cultural de nuestro tiempo, pero con súbditos carentes de *civismo* (de *civilis*, propio del *civis* o ciudadano, vecino), por lo que los comportamientos jamás se plegarán al dictado de la ley. De suyo se comprende que tan sorprendente país, sin duda utópico, viviría en plena barbarie. Yerran quienes sostienen que lo jurídico se gesta y se agota en los códigos, en las leyes y reglamentos, en los decretos y ordenanzas, pues el derecho —y este punto, no se olvide, es fundamental— no *vive* en las *obras*, sino en las *conductas*. Si el sentimiento jurídico se diere con toda plenitud y sin excepción en una sociedad —sin duda utópica—, sobraría su formulación en leyes escritas; el íntimo respeto al modo común de convivencia las haría innecesarias. El materializarse exterior de lo jurídico, la legislación, no agota el *fuera* del derecho. Lo auténtico es el *cumplimiento* de lo legislado, no los códigos; las *conductas* y no las obras. Sin duda es la promulgación de leyes la forma más sólida de materialización, pero no debe considerarse como única, ni siquiera como óptima. Es la vigencia de las normas dentro de las conciencias la que conserva los textos legales, y no a la inversa. Y a tal punto ocurre así, que lo legislado en contra del sentir normativo se juzga obra espuria. Lo *exterior* humano no deviene necesariamente material ni se tropezaba con ello como algo ajeno.

Obsérvese que estamos considerando una curiosa artificialidad: se halla fuera porque brota de dentro, y se siente dentro porque la hallamos fuera.

Aceptemos, en cuanto hecho, este contradictorio aspecto. Y recuérdese que ha sido causa de famosos malentendidos. Los propios griegos —quienes atisbaron tal contraste— interpretaban abusivamente lo jurídico marginando uno de los datos. Se resumen las interpretaciones resultantes diciendo *phýsei* o *thései*. Todos los jusnaturalistas —los griegos como los posteriores— tuvieron su parte de razón, de igual modo que no dejan de justificarse los convencionalistas y positivistas. Dicha antítesis, tal aporía, debe ser reconocida y partir de ella para clarificarla y darle salida —a la manera que Kant, reconociendo la aporía de los juicios clásicos, iluminó racionalmente los juicios sintéticos *a priori*. Ambas tesis extremas se perfilan así: lo jurídico se nos impone por venir desde fuera y por sí mismo, como todo lo real; redúcese a convención, justo por obra del hombre, por gestarse en el interior de éste, en las conciencias. En el primer caso niégase implícitamente el progreso jurídico; en el segundo, el vigor y vigencia que lo real porta en su seno. Cabe preguntarse, entonces: ¿no será posible reunir ambas ventajas? Pero la posibilidad de este preguntar sólo maduró en nuestros días. Por la enorme presión mental de la lógica clásica, de férreo esquema bivalente y negador de toda contradicción, se excluyó una tercera posibilidad entre la *phýsis* y la *thésis*, entre lo exterior y lo interior, entre el descubrimiento y la invención. Intentemos por nuestra cuenta perfilarla. Trataríase de un *intus* en el *extus*, que a su vez fuera un *extus* en el *intus*. Algo que provenga de los hombres, se geste dentro de las conciencias, y al mismo tiempo lo topemos ahí fuera, como un trozo de *natura* y con toda la vigorosa pregnancia que lo real porta en sí. Dicho de otro modo: un *sujeto-objeto*. Pues bien: por extraño que parezca, lo así definido existe, ha existido y existirá mientras el hombre como especie no se extinga, no abdique, al menos, de su humana promoción. Ya lo veremos.

Pero antes de seguir, y en este punto, acaso convenga reconducir a la mente del lector —para su meditar— la escondida verdad del mito. “Que todos participen”, ordenaba Zeus. Y en profunda participación, claro está. O sea: desde el mismísimo centro de las almas. Sin profundo sentimiento de *justicia*, sin un *respeto* al prójimo que por auténtico brote desde dentro, ¿tendría sentido siquiera dicha participación? Tratábase, precisamente, de eliminar “la peste” interna, las pasiones que la *animalitas* de base arrastraba consigo. Era una *metánoia*, un cambio de mentalidad, lo ordenado por Zeus. Un pasar de la *animalitas* a la *humanitas*. Todo el porqué del derecho resúmese en dicho cambiar la violencia por el orden cívico. Porque “es el derecho —escribía Ortega en cierta página inédita, recién aireada— la geometría de lo humano, la gran técnica exacta que pone orden en las pasiones sociales del hombre”.

4. LA ESTRUCTURA DEL HOMBRE

Remitíamos la plena comprensión de lo jurídico al hombre que lo genera para su servicio. Y se indicaba al paso que siendo lo humano de carácter

itinerante, precisábase clarificar la fundamentación metafísica en ciertos cortes históricos privilegiados. Veámoslo someramente.

Cabe distinguir en la *evolución segunda* del hombre —en la humanización— tres enormes etapas, cada una de ellas de complejo acontecer, pero también de surgente coherencia en lo esenciado, de clara unidad sistemática. Con base en esta sistematicidad, llamémoslas *sintagmas*. Es usual el término *primitivo* para referirse al hombre del primer sintagma. René Berthelot, en 1938, creó el neologismo *astrobiológico* para el hombre del segundo sintagma. El tercero se inicia en Grecia y se mantiene, no sin reajustes esenciales, casi hasta nuestros días. Se caracteriza por su fundamentación metafísica, la del ser. En consecuencia, puede resumirse con el vocablo *esencialismo* y formularse con esta sentencia medieval: *operari sequitur esse*. Dentro de este sintagma se suceden tres modalidades fundamentadoras: como basamento radical se afirman, consecutivamente, el mundo, Dios, la razón humana. La primera modalidad de este tercer sintagma, la griega, suele designarse *cosmocentrismo*. La segunda corresponde al periodo cristiano-medieval y se denomina *teocentrismo*. La tercera todo lo asienta en la *ratio* humana —vicaria réplica de la divina—, por lo cual se apeló al término *antropocentrismo*.¹ Aparte de ciertos precedentes, cabe señalar dos momen-

¹ A manera de inciso aclaratorio, acaso convenga mostrar dichas fundamentaciones a la luz de tres modos de entender la expresión *jus naturale* en tres cortes históricos. Suelen ocultarse en las sombras porque lo humano no sólo se produce con ambigüedad y se desliza a placer, sino que se falsifica. Y un modo de falsificar consiste en aprovechar la letra, pero modificando el espíritu. Según indicaba en el cap. v de mi trabajo sobre *El humanismo como responsabilidad*, y precisé en el § 39 de *La vecindad humana*, el hombre se remite a la *auctoritas* para imponer solapadamente su *humanitas* o proyecto de ser. En esto reside el secreto de todos los renacimientos. Tal astucia aprovecha la obstinación del vehículo expresivo en las lenguas, lo cual enturbia la aconsejable claridad. Justo por esa persistencia de las expresiones, continúan vigentes modos de pensar inadecuados al estudio de objetos nuevos. Sobre la influencia aristotélica en el lenguaje, y con ello el mantenimiento del *pensar conceptual*, de índole realista, en la investigación de la ciencia moderna, la cual exige un *pensar relacional*, de tipo matemático, me complace citar las excelentes páginas de Robert Blanché en el cap. i de *La ciencia física y la realidad* (1948). Es picante recordar que ya se quejaba Platón, en su *República*, del lenguaje hartamente utilitario de los matemáticos de su tiempo.

Pues bien: de acuerdo a lo advertido, hay tres modos de decir *jus naturale* con tres giros semánticos diferentes. Los veremos aprovechando una nota de Jacques Chevalier, en el volumen tercero de su *Historia del pensamiento* (Apéndice, cap. i, nota 11). La noción *jus naturale*, con la significación que aparece en el texto del compilador Ulpiano, y reproducen el *Digesto* y las *Instituciones* de Justiniano, se define así: "Lo que la naturaleza enseña siempre a los seres vivos, porque es un derecho que no es propio del género humano, sino que... debe ser tenido por derecho común al hombre y a todos los demás animales." Se opone al *jus gentium*, que conviene sólo a los hombres. Para Ulpiano y todos los juristas de la época imperial —comenta Chevalier— existe "un orden cósmico común a todos los seres y que se impone absolutamente a todos". Es por ello que el *jus gentium* se reduce al *jus naturale*. Concepción —añade— que lleva a confundir la ley moral con la ley física. En la Edad Media, y más tarde en los teólogos españoles Vitoria y Suárez, se funda el *jus naturale* en la *lex aeterna* divina, "de suerte que el derecho natural, es decir, el derecho propio del hombre en tanto que

tos en esta última modalidad fundamentadora: el primero se centra en Descartes; el segundo va de Leibniz a Hegel, ambos inclusive. La idea cartesiana de sustancia desconoce la complicación con el tiempo. Será Leibniz quien incorpore la temporalidad, no al ser, exactamente, sino a la manifestación o despliegue del núcleo esencial, de la *vis* o *force* ínsita en la sustancia. Tal giro tiene fecha exacta. Comienza con el cortísimo artículo de 1694 sobre *La reforma de la filosofía primera*. Hegel queda preso en esta concepción dinámica, pues entiende la historia del espíritu —pese a la dialéctica— al modo de la evolución biológica, según revela inequívocamente su reiterado ejemplo de la semilla. Pertenece, por tanto, al sintagma tercero, aunque cerrándolo. Por entonces ya apuntaba por el horizonte un cuarto sintagma, bien visible e innegable en nuestros días. Y otra vez puede fijarse la fecha: la de 1797, correspondiente a la *Segunda introducción a la teoría de la ciencia*, donde Fichte sostiene: “No se considera el concepto de ser como un concepto *primero y primitivo*, sino simplemente como un concepto *derivado*.” En lugar de “un ser en sí”, “un actuante según leyes”. No se resbala por palabras tan inocuas en apariencia. Ya no se trata de la actividad de un ser, sino del ser de una actividad. Por tanto, la vieja fórmula se invierte de cabo a rabo. Será forzoso afirmar: *esse sequitur operari*. El esencialismo de todo un sintagma, con sus tres fundamentaciones sucesivas del ser, queda superado de raíz. Y caracteriza al sintagma naciente, al cual pertenecemos, el primado del hacer sobre el ser. Como es de suyo comprensible, este primado repercute en la concepción del hombre. Éste ya no es el fruto resultante de una *semilla*, cual se sugiere en Hegel, sino el *hijo de sus actos*, según decir aristotélico.

Y ahora comprobará el lector que no me desviaba del tema. A la luz de lo antedicho podrá resumirse velozmente la vigente visión del hombre. En vez de dualismo, un fraccionar tripartito en su estructura ontológica. *Soma* y

ser razonable... expresa la participación de la criatura racional en la ley eterna existente en Dios, y de ahí derivan todas las leyes positivas humanas, de las cuales la ley divina es medida, fundamento y regla última”. Tras este segundo corte histórico, que realiza la fundamentación teocéntrica mencionada en nuestro texto, Chevalier verifica otro corte en 1625, fecha del *De jure belli ac pacis* de Grocio. Éste, aunque “retiene la definición del derecho natural como la del derecho correspondiente al ser razonable”, cuando encara las cosas mismas “retira el fundamento del derecho natural que es la ley eterna divina” y “pretende hacerlo derivar de principios puramente immanentes al hombre (*ex principiis homini internis*)”. En consecuencia, para Grocio el derecho natural se entiende como “un derecho inmutable, al punto de que Dios mismo no puede cambiarlo, un derecho inherente a los individuos comprometidos, un *dictatum rectae rationis* (I, 1, 10) fundado en la razón impersonal, universal, constitutiva de la naturaleza racional y social del hombre (*cum natura rationali et sociali*, I, 1, 12)”. De suyo se clarifica el nuevo giro. Ahora el fundamento es la *natura* humana, lo universal en el hombre que había terminado por descubrir Montaigne en su yo *ondoyant*, la *bona mens* cartesiana, la estructura apriórica de la razón pura de Kant. Con éste, el orden, la inteligibilidad, la organización, la armonía, pasan definitivamente del ahí a la *ratio* fundamentadora.

psique se entrelazan estrechamente. Constituyen la herencia, la parte de naturaleza en el hombre. Cada encarnación individual prodúcese, sin embargo, en modo único, irrepetible. Debe sostenerse la unicidad de la herencia. Esta característica del hombre, que lo define en su nivel natural, debe ser integrada formalmente al conjunto de los *existenciaríos* estructurales del hombre. Yo la llamo *aquí-propio*. Tómese al pie de la letra: *aquí* mismo, en mí, y como exclusiva *propiedad mía*. El *aquí-propio* resulta, además de originario, original. Sin dicha originalidad no cabrían innovaciones en nuestra *evolución segunda*. La *natura* del animal no le es *propia*: se reitera a plenitud en sus cachorros. Lo *propio* del *aquí* humano abre las puertas a las disidencias renovadoras, perfeccionadoras. Sobre ambos estratos naturales, sobre *soma* y *psique*, va asentando el hombre —subrayémoslo bien: él mismo, en fecundas luchas, mediante histórica decisión—, va alzando el hombre, repito, un tercer estrato, el del *espíritu*. Reconozcamos lo equívoco de este término. El modo de concebir el espíritu siempre se ha ajustado al enfoque de cada fundamentación. Para el cristiano el espíritu, eterno y universal, aletea en lo alto, desciende sobre los hombres. Como *chispa divina en las almas* lo entendía el maestro Eckhart. La *bona mens* cartesiana procede de un *nescio quid divini*. Con Hegel, el espíritu ya no es disposición formal asentada en la razón pura, para dar sentido a las cosas, imponer el orden —según sentir de Kant—, sino la realidad misma y exclusiva. Todo el secreto, confesó, consiste en considerar la sustancia como sujeto. En su monismo espiritual hay, además, apreciable influencia biológica: el espíritu es vida, fecundidad, desde su entraña única. Apunta en Hegel, desde luego, cierta *evolución de la razón*, un ir apareciendo a lo largo de la historia la serie estructural de las categorías; pero es más aparente que auténtica, en cuanto se reduce a un despliegue a lo Leibniz desde el núcleo entrañable y fecundo. Con Hegel inclusive, el espíritu *es*, se recibe, se va descubriendo, pero no se inventa (*in-venio*), *no se hace venir*. Sólo a partir de la fundamentación naciente, la que se inicia con Fichte, la actualista, la del primado del hacer, comienza a entenderse el espíritu como *obra histórica del hombre al servicio de su humanizarse*, como instrumento de su propia promoción ontologizadora. Y justo por este partir de la immanencia, queda condicionado a lo real. En vez de *El espíritu*, único, universal, de origen ajeno al hombre, nos será forzoso aceptar el pluralismo de los espíritus y su origen humano. Ahora bien: obsérvese con cuidado lo que esto significa. Antes, el espíritu —intemporal— se incrustaba por sorprendente modo en los individuos. Casi literalmente, sin hipérbole, los tres estratos ontológicos quedaban encerrados en la frontera de la carne, bajo la piel. Claro está que el espíritu imponía la comunicación; pero los individuos la realizaban desde la previa inserción en cada carne, en cada yo, en cada individualidad irrepetible. No había otra comunicación que la interindividual. Pues el hombre era *natura*, lo natural primaba en todo. Muy al contrario, ahora lo humano aparece a otra luz, concíbese desde su índole artificial. Lo humano no es biológica herencia, sino hechura del

hombre mismo, que permanece y se trasiega en libre recibir, que se tradita. La tradición deviene un concepto clave de lo humano. Y lo traditado es el espíritu que se trabaja y se suda en el humanizarse. El espíritu, por tanto, está *ahí* inicialmente para cada *aquí-propio* que nace, y no dentro de su piel. Trátase de un *ahí* común y previo, a cierta altura histórica, que es de todos y de nadie, que cada individuo carnal debe intususcepcionar, incorporar a su estructura ontológica, en el tercer estrato de ésta. Por eso lo califico de *mostrenco*. Lo de veras humano comienza con este existenciario: el *ahí-mostrenco*. Es de estofa *histórica*, en el sentido exacto de este calificar: determinado en parte, cambia al vaivén del saldo en el humano quehacer, ábrese a los *nova*, sabe de la libertad —de la cual procede. Recordemos el giro anterior: no se hereda, *se tradita*. En esto está todo.

Al paso que perfilábamos someramente dichos existenciaros estructurales, ya se iba insinuando otro, que llamo *allí-vocado*. De suyo se comprende. Pues el *ahí-mostrenco* es obra del hombre, hechura del humano quehacer, cobra importancia primordial el *hacer* del hombre, y por tanto debe definirse éste con base en dicha categoría. Apenas es preciso añadir que el humanizarse va modelando el *hombre-histórico*; o sea, que el espíritu, el tercer estrato, trasciende los individuos, perfílase como ontológica hazaña de un *sujeto-histórico*. Y pues se trata, más que de aconteceres y productos, de conductas y sujetos, digamos —un poco a lo Hegel— que se nos entrega el secreto de la totalidad al reconocerla como sucesiva hechura a imagen y semejanza del histórico *sujeto* emergente. Porque lo reiteradamente hecho por el hombre, la *humanitas*, representa una evolucionada estructura *aprehensora* de lo real. No se queda en simple *espíritu objetivado*, es un irrefutable *espíritu objetivo*, procede cual auténtico *sujeto*, aunque *exterior*. Y lo es por su imperar en los *data*, por su garra y estilo al asirlos y ordenarlos desde la inteligibilizadora luz de sus *funcionalizadas* categorías. Recuérdese: *subjectus* es participio de *subjicere*, poner debajo, levantar, someter, sujetar, añadir. El sujeto —para decirlo a lo Kant— es un centro de condiciones formales que proporciona los principios del conocimiento. Se reconoce, por lo demás, que dicho *sujeto-exterior* redúcese a estricto modelo o paradigma, pues carece de conciencia, de psiquismo individual, y por tanto no puede actuar; pero, aunque no sea *sujeto actuante*, sí es *sujeto pregnante*. El hombre encarnado, el de carne y hueso, el que carga con la enorme encrucijada del *hic et nunc* en su conciencia, puede, desde luego, asir, ordenar las cosas, imponer sentido a lo real; pero dicho poder, aunque intrínseco a su humana trascendencia, no le es innato en su formalidad: le viene ésta de su asimilar el *sujeto-exterior*, la estructura categorial en vigencia histórica. Ya se entiende, por tanto, que corresponde al ensimismarse del sujeto individual, la tarea de imaginar y conceptualizar nuevas *humanitates*, de luchar para que se plasme la *humanitas* del futuro emergente, la superadora vocación de ser. Naturalmente, y justo por su carácter renovador, la formulación de *humanitates* es libre. Aclaremos que no existe libertad absoluta, pura, abstracta, pues se conjuga siempre

desde la otra cara, la complementaria, la de necesidad; y viceversa. Tal imaginar y conceptuar el nuevo modelo *sujetual* parte de bases traditadas y se ajusta a condiciones circunstanciales. Pero estos límites determinativos no obstruyen el ímpetu de libertad que abre las puertas a los *nova*. No pretendo decir —insisto— que los *nova* procedan de un ser virtual, desde donde se aprestaban potencialmente a salir. Muy al contrario, los *nova* se hacen, se realizan, se *posibilitan*. Entendamos estas formas verbales con su máxima carga activa. No hay un mundo de *posibles*, a lo Leibniz. Sólo cabe lo *posibilitado*, cuanto se ha *podido hacer* para que sea, lo *in-ventado*, hecho venir. Para que el *ahí-mostrenco* se tesaurice, requiérese la futurizadora invención de hombres que comprendan a fondo la *humanitas* vivida. Éstos, por presión de cada “aquí” y con base en sus experiencias del “ahí”, van *vocando*, llamando el “allí”, lo porvenir; o sea, prefiguran el hombre emergente. Trátase de una voluntad ontológica de ser, que nos llama a ser. Por eso la designo, en correlación con los otros existenciaros estructurales, *allí-vocado*.

Los citados existenciaros o categorías humanas definen al hombre estructuralmente. El *aquí-propio* recoge, con la común y permanente naturalidad del hombre, su individualísimo “nudo” de entrada a la “ex-sistencia”. Proyécese en la instancia “re-sistencial” —en la heredada *physis*—, pero con ímpetu “in-sistencial” —justo por original, irrepetible. En función de esta variable va asimilando cada individuo el *ahí-mostrenco* que históricamente halla ante sí, en torno suyo. Dicha presión del “ahí” en el “aquí” conforma los individuos en su estrato espiritual. Y a su vez, los individuos, mediante el *allí-vocado*, reconstruyen, mejoran el “ahí”. Este existenciaro tercero pertenece, en cuanto requisito, a todos los hombres, pero no funciona en todos con igual intensidad ni dotes creadoras. Debe reconocerse que sólo de los individuos con máxima originalidad en su *aquí-propio* y asimilación más plena del *ahí-mostrenco* cabe esperar auténticas obyecciones de *humanitas*. Desde el ensimismarse de estos hombres logra vencer la instancia “in-sistencial” de la “ex-sistencia” a la instancia “re-sistencial”, abriendo paso a reajustes y superaciones.

A riesgo de repetirnos, acerquémonos al *ahí-mostrenco*. Constituye parte esencialísima de nuestra humanidad, y no obstante siempre está fuera de los individuos concretos. En ese “ahí” —que es humano— hay un auténtico sujeto con estructura categorial para la aprehensión de lo objetivo, aunque no aprehenda, sea exterior y carezca de conciencia. Nuestra altura histórica *sujetual* depende de esa estructura *sujetual* en vilo. Por exterior, puede traditarse, y así nuestra humanidad, valiéndose de ese ardid —el de *poner fuera*, en el “ahí”— nunca parte de cero. Se parte, muy al contrario, de un modelo o patrón dominante, propuesto a los individuos. No es, pues, un plural; posee la unicidad propia de todo sujeto. Por no ser un *nosotros*, lo llamo *nostridad*. Funciona cual la placenta donde los yoes germinan. El *nosotros*, en cambio, se define desde las individualidades, los yoes, y no desde el formal modelo común y previo. La *nostridad* constituye un auténtico *espíritu objetivo*. Hegel

lo atisbó genialmente, aunque su visión se nublara con prejuicios metafísicos. Reconozcamos que tal espíritu tiene hechura humana, que no es universal, sino histórico, y que se multiplica con los grupos sociales, pues emerge en la permanente contienda de lo “in-sistencial” contra lo “re-sistencial”, siempre como resultado victorioso de las *humanitates* en lucha. De reconocerlo así, se comprenderá por añadidura la triple dimensión del *ahimostrenco*. Como histórico, muéstrase en un presente dilatado por los opuestos éxtasis del tiempo. La presión del pasado, su carga tradicional, se va profundizando en lenta corriente eductora, que califico de *sintagmática*. Para decirlo en antítesis, es un pasado en el presente. No nos extrañe. Como bien ha visto Bachelard, todos portamos en nuestro perfil sujetual algunos restos del pasado lejano. Dicha persistencia sostiene y presiona la dimensión de superficie, la *ethológica*. El *ēthos*-morada es el campo de batalla donde lucha contra las instituciones en crisis una tercera dimensión, la de las *humanitates* proyectadas desde el *allí-vocado*, para que emerja la *humanitas* victoriosa, el nuevo perfil sujetual.

Conviene aquí cierta demora para clarificar el término *ēthos*. Ya vio Heidegger que ha sido malentendido, degradándose desde lo ontológico a lo moral. No se considere, por tanto, como simple sistema de valores morales en vigencia. Apunta a un campo tan amplio, que en rigor corresponde a todo quehacer humano. Pasa por el decir y el habla, irrumpe en las conciencias, dirige las manos del artista, la pretendida objetividad de las teorías, la visión sistemática del filósofo, las ideologías de políticos y reformadores. Hay resonancias del *ēthos* en la música, en las catedrales, en la vida ciudadana, en las relaciones económicas, incluso en las ocultas entrañas de las ciencias. *Ēthos* no puede traducirse como *conducta* o *costumbre*, aunque no deja de ser así, sobre todo de enfocarlo a sesgo moral. *Ēthos* es más bien *carácter*, pero recordando al paso su vieja acepción, la de hierro para marcar el ganado. No se entienda, pues, en sentido psicológico, sino en la doble faz de “perteneciente a” y de “individuo de”. Su carga semántica se conserva más en el uso del adjetivo *característico*, si bien el *Diccionario de la Lengua* recoge esta acepción de *carácter*: “Modo de ser peculiar y privativo de cada persona”. *Ēthos* (con épsilon) equivale, exactamente, a *perfil individual*. Y apunta a la apropiación que cada individuo logra del humano espíritu mostrenco y exterior que los griegos llamaban *ēthos* (con eta). Una confesión de Aristóteles me puso sobre la pista: empleó un neologismo, el adjetivo que hoy decimos *ético*, partiendo de las citadas voces —sacándoles chispa al choque—. *Ēthos* (con eta) era el lugar de vida en común para hombres y ganado, el establo interno a la choza en los países fríos. Así fue en Homero. Heidegger traduce: ámbito abierto donde mora el hombre. Para Platón, formarse en el *ēthos* de la *pólis* equivalía a lograr un *ēthos* individual que facultaba a los ciudadanos. En suma: el “pertenecer a” y el ser “individuo de”, que acabo de subrayar. Como bien se sabe, para el griego no primaban los individuos —ontológicamente sumidos en la nostridad comunal—. Cuando el pausado

descubrimiento de la individualidad comenzó a sobreestimarse, en los siglos burgueses de la historia europea, provocó el olvido de esa innegable condición de lo humano. Y se llegó a sentir lo individual cual mágico tesoro innato. Pero ningún individuo nace con tesoro alguno. El "aquí-propio" es forma, sello, troquel; carece de contenidos, haberes, opulencias. Suerte que sea así, pues deja abierta la posibilidad de ontológicos crecimientos. El hombre se vale del *ēthos*-morada que sus antepasados forjaron y obyectaron en el "ahí" para no partir de cero en la apropiación del *ēthos* individual, para alejarse históricamente de la tenue frontera entre la *animalitas* y la *humanitas*. ¿No resuena aquí el viejo significado de *ēthos*, el que unificaba el establo y la choza? Por eso reivindico, contra Konrad Lorenz y los investigadores del comportamiento animal, el término *ethología*. No puede abandonarse, pues en ese juego del *ēthos* como *morada* y como *perfil individual* se resume, justamente, lo humano, el trascender la *animalitas*, la ascensión ontológica de la *humanitas*.

5. EN EL «ETHOS» MORA

Ya he escrito demasiado aunque haya dicho bien poco. Me viene a la memoria la pintoresca disculpa de Pascal: sin tiempo para ser más breve. Me limitaré, por tanto, a un enjuto resumen y a ciertas explicaciones, las indispensables. Espero que, con base en las notas anteriores, no resulte incomprensible mi escueto decir.²

I. Ante todo, el resumen, sin duda en defectuoso ordenar de tesis, con bruscos saltos y algunos añadidos.

A. El derecho se elabora por los hombres en cierto ámbito nada natural; y justo como estrato imprescindible e importantísimo del artificioso habitáculo construido para alejar la Naturaleza, para superarla. Pues el hombre carece de habitat, de lugar homogéneo a su condición; debe construirlo artificialmente. De ahí ese impulso aniquilador, punto de arranque a todo quehacer, que constituye nuestro existenciar funcional básico: el *in-ex-sistenciar*. En cierto modo, ¿no hay que quitar para poner? Se posibilita entonces un construir, un hacer, que redunde en beneficio del autohacerse del hombre (*faire et en faisant se faire*, decía Léquier, repetía Renouvier). Alzamos así el *ahí-mostrencó*; o sea, *una parte ontológica del hombre*, justamente la humanizadora. La dimensión horizontal de ese "ahí", la del presente histórico, se llama *ēthos*; y es a la vez ámbito y núcleo en marcha de lo humano. Todo se fundamenta en su ascendente nivel. Por eso califico de *ethocéntrica* la novísima fundamentación metafísica, la naciente en nuestros días.

² Para mayores precisiones, me remito a *La vecindad humana (Fundamentación de la ethología)*, Ed. Revista de Occidente, S. A. Madrid, 1969. Páginas afines en *El humanismo como responsabilidad*, Taurus, 1959; *Del pensar venezolano*, Catana, Caracas, 1967; *El hombre, un falsificador*, Ed. Revista de Occidente, S. A. Madrid, 1968.

B. Funciona este proceso dialécticamente, en incansable juego de dos instancias complementarias de la “ex-sistencia”: la *re-sistencial* y la *in-sistencial*. No se entienda por “ex-sistencia” la vida biológica ni la biográfica, sino la estructura del *hecho radical* de lo humano. El hombre en efecto, se encuentra en un ahí (*ex*) ajeno, inhóspito, pero en pie (*sto*), con ímpetu combativo. Dichas instancias crecen complementariamente y en mudada función en *mutua immanencia*. La *in-sistencial* necesita obyectarse —o sea, *re-sistencializarse*— para cobrar realidad. La *re-sistencial* retorna al hombre por el centro de las almas. ¿Qué centro, exactamente? No se trata del yo, mero núcleo psíquico, sino del *quien*, del “nudo” espiritual que el hombre debe ir componiendo al filo de su vivir. El yo servirá de encarnación e instrumento, pero sólo el *quien* deviene el sujeto mismo. Sobre la nostridad común se reafirma ese *quien* insistentemente, merced al existenciario tercero, el *allí-vocado*, el que tantea, no sólo el individual aspirar, sino la ontológica *vocación-de-ser* del *hombre-histórico*, esa que plasmará otra *humanitas* en el “ahí”, reformándolo. Las innovaciones jurídicas brotan de la misma pasta que el resto de las innovaciones culturales, proceden de igual fermento histórico.

C. Ahora bien; la instauración de lo insistencial en lo resistencial no se cumple como proceso espontáneo y de grata docilidad. Complica encuentros, querellas, combates. De otro modo: lo instaurado *resulta* del luchar. Ya había visto Ihering que la lucha es requisito del derecho, elemento constitutivo y esencial. Y lejos de entenderla como castigo, la consideró una “bendición”.

Contra la visión “biológica”, con su realzar la categoría de *evolución*, también Dilthey opondrá una visión más humana, adelantando la *lucha*, la pugnacidad, el antagonismo, justamente como categoría cardinal de todo el proceso. En lugar de una simple “sucesión lineal” en la historia, observa que hay, “de hecho, una pugna entre adversarios que no son mortales ni sucumben con las personas”. Esta realidad histórica —comenta— “refuta la creencia de Hegel sobre la conexión de las épocas”. A nuestro estilo: el motor del acontecer se asienta en el corazón del hombre; del humano quehacer arranca todo. Pero, ya se entiende: no se trata de simples luchas ni quehaceres individuales. Dilthey lo percibía como *problemas* que corren a lo largo del proceso histórico: todo problema “se manifiesta en un antagonismo”. No andan lejos de este sentir las leyes de *dicotomía* y del *doble frenesí* de Bergson. Resumiendo: funciona cierta dinámica, cierta dialéctica, entre la abstracta oposición de lo *lineal* y lo *puntual*, entre el proceso en sí y las pugnacidades individuales. En ese ágil tramar entra todo. Aconsejase, pues, encarecer lo complementario de ambas instancias; pero sin olvidar este escarmentado aviso: aunque hay secuencia tras las mudanzas, profundas aguas bajo las espumas, toda la densidad de fondo se gesta desde el foco humano en la básica elipse “ex-sistencial”, o sea *in-sistencialmente*. La realidad inteligible es *del* hombre.

D. Dicho resultado insistencial se manifiesta en dos tipos de actividad humana, el *producto* y la *conducta* —no siempre distinguidos con toda nitidez—. Desde luego, la *producción* (*poiēsis*) necesita tomar forma en la obra, en el producto exterior al sujeto y al acto, mientras que la *conducta* (*praxis*) quedase en actividad immanente, cumple en sí misma su fin. No obstante y sin dejar de ser cierta esta distinción aristotélica, parece insuficiente. Hay por lo pronto otros factores en juego. Y acaso sea el más valioso el del arranque vital. Se hizo la cama, por ejemplo, con base en una necesidad, partiendo de una carencia. Las etapas correspondientes a este hacer son el esenciar o proyectar, y el realizar u obyectar. El producir, justo por dar carne a un ensueño, por dar presencia a una ausencia, debe trascender la actividad misma. La conducta, en cambio, parte de una previa realidad en la cual fincan vitalmente todos los miembros de un grupo social. La dinámica de ambas actividades corre en direcciones opuestas. El producir pone ahí algo nuevo; la conducta acepta, obedece, se pliega a una instancia superior y previa, reafirmándola con su actividad. El producir, aunque de término trascendente, pone este término, la obra, en la inmanencia; la conducta, en cambio, aunque immanente a la actividad, sólo es válida por su asentarse en la trascendencia de donde procede. Pero también es de justicia reconocer que ambos modos se entreverán. Bajo las diferencias, alienta una trama común: trasiegan entre las dos instancias de la “ex-sistencia”. La producción, al poner fuera un *novum*, algo que en modo natural no estaba ahí, arrastra consigo el *nisus* insistencial y lo añade al producto, prestándole vida. La conducta, para expresarse desde su fondo insistencial, necesita encarnar resistencialmente, recoger del ahí alguna carga material. Cierto vaivén, aunque de opuesta dirección, los unifica. Desde siempre lo supo el hombre, pues hay coincidencia y oposición implícitas en las sabias distinciones de la lengua. Es picante advertir, en efecto, que *producto* y *conducta* derivan de *ducere*, llevar y traer, conducir y guiar, siendo sus respectivos prefijos los que especifican los matices semánticos. Mediante el *pro* se apunta al poner por delante, anteponer, en veces con el añadido de sacar fuera, alejar de uno. El *con*, por su parte, expresa compañía, unión, semejanza, conformidad, e incluso simultaneidad; vale decir, presupone como previo y sustantivo lo así relacionado con la actividad. La conducta, por tanto, *se trae* desde cierta trascendencia y es rendido aceptarla; el producto *se lleva fuera*, justo para que tome cuerpo entre lo real, exista. Espero se reconozca esta diferencia, esencial por definidora. Y precisamente en este reconocer, espero se descubra por añadidura la dual procedencia de lo jurídico. Porque ambos aspectos funcionan a su modo en el derecho. Un código, una ley, un reglamento, *se ponen ahí, se llevan fuera*. A esta faz, lo jurídico es producto. Ahora bien: si de veras *se pone* ahí y no *se impone* por la fuerza, debe beneficiarse de otro tipo de actividad, que es el *traer* a reconocimiento la trascendencia de donde viene. Y en este punto permítaseme el mayor énfasis. No se entienda, claro está, que dicha trascen-

dencia sea algo ajeno al hombre, que descienda en éste desde lo alto o que se origine en un más acá misterioso. Pienso, muy al contrario, en una trascendencia a los individuos, mas no al humano quehacer, en cuanto es “del” hombre. Con expresión que tomo de Polin, llamémosla *trascendencia ascendente*. Justo por ello puede afirmarse con formal rigor que el derecho es externo e interno a la vez, que se da *fuera y dentro* de las conciencias. Pero también es cierto que la dimensión humana se adelanta de suyo. No hay auténtico derecho sin profundo *respeto*, sin vivo sentimiento de *justicia* en las almas, sin el general consenso o *sentir-con*. El derecho no se reduce sólo a disposiciones y ordenanzas, pues ante todo vive, alienta desde el diamantino centro de donde irradian las conductas.

Las mentes formalistas, objetarán: ¿qué derecho es ese que apenas se traduce en normas, controles, correctivos? Nadie niega este hecho innegable: la necesidad de gendarmes, jueces, sanciones. Conviene vigilar y controlar las conductas. Pero no se entienda por derecho exclusivamente las *obras* y las operaciones de limpieza, desgraciadamente imprescindibles para *aniquilar la peste de la polis*. Peste que, por lo demás, no ataca sólo a ciertos individuos, pues más o menos todos abrigamos las hidras del irrespeto y la injusticia. Dicho a otro sesgo, todo hombre porta consigo, en grado mayor o menor, las dos alternativas de lo humano: la tensión, el *nisus* humanizador de Prometeo, y la desgana de ser, el atolondrado vivir al día que simboliza Epimeteo. Para que la convivencia quede garantizada, dos muletas sostienen el recurso enviado por Zeus: las formulaciones legales y el control de su cumplimiento. Pero no se confunda el derecho mismo con garantías e instrumentos. Éstos no pasan de ser “útiles-para” que resplandezca el sentir en común, la *trascendencia ascendente* donde comulgan las almas.

E. Este esencial dualismo del dentro y del fuera, que caracteriza en diversos grados todo lo humano, obliga a la confesión de un error de largo alcance, motivado en la pregnancia de la lógica clásica: el del *tercero excluido*. Puede asegurarse que por dicho principio anda la clave de todos los exclusivismos. Y constituye un sorprendente error, pues de hecho la *realidad es tercera*. Sólo un pensar temprano y elemental —de ingenua abstracción, ciego a las cosas por racionalista— insistiría en restringirse a la lógica bivalente. Si las ciencias de la naturaleza ya formulan su cuerpo legal bajo la categoría de probabilidad, con leyes secundarias, sin el dogmatismo clásico y con mayor eficacia predictiva, ¿por qué negar en lo humano el alejarse de extremos, sus dialécticas salidas? Sin embargo, todavía hoy persiste dicha tendencia; por ejemplo, cuando se reducen a dos las premisas originarias del pensar jurídico, calificándolas de contradictorias y exclusivas. Recuérdase al caso la vieja oposición: *phýsei* o *thései*. Y dícese, entonces: “no hay tercera posibilidad”. Pero, ¿no la hay, en efecto? Porque lo cierto es que el derecho se yergue ante nosotros, en el ahí, con la reciedumbre de lo real, y al mismo tiempo no nos engaña esa apariencia, pues muy bien advertimos lo artificial de su estofa. Por consiguiente, las teorías que lo

iluminen tienen que reconocer dicha estructura dual como un hecho insoslayable. Se entrecruzan en ella ambas instancias —como, por lo demás, en todo lo humano. El derecho es obra del hombre, de su voluntad de ser y superarse; sin embargo, no es *thései*, por convención, y mucho menos por capricho o violencia. El derecho grana y madura en el ahí común, en la trascendencia que se nos impone y se nos adentra; sin embargo, no es *phýsei*, por naturaleza, y mucho menos con estricta necesidad. Aunque parezca contradictorio, reconozcamos que *se descubre y se inventa*, pues el hombre lo recibe dentro de sí y lo acata, a la vez que lo perfila conceptualmente y lo pone ahí. Lo impersonal y lo personal, lo resistencial y lo insistencial, justo como partes permanentes del “ex-sistir”, se reafirman sin descartarse. No son instancias excluyentes, sino complementarias. Se necesitan una a otra para poner en marcha la *mutua inmanencia* donde lo humano se autohace y progresa.

F. Ya se comprende, por lo indicado, que defendemos un decidido humanismo jurídico, un humanismo integral. El derecho es “del” hombre en la triple dimensión del genitivo. Pero también queda aclarado al paso el carácter exacto de este humanismo. No se trata del hombre individual, de carne y hueso, ni de sus amargas luchas en la indeclinable tarea del vivir. Los datos auténticos de nuestro formularlo apuntan a la *nostridad* —con sus dos instancias, la resistencial y la insistencial. En el alentar o persistencia del pasado, las nostridades sintagmáticas; en el presente, la nostridad del *éthos*; y en la abertura al porvenir, la emergente nostridad de la *humanitas*. Pero aunque cercan al hombre e incluso rebasan nuestras breves existencias en el tiempo, bien sabemos que las nostridades son recurso humano, por tanto de estofa artificial. Y con rigor, pueden definirse así: *sujetos exteriores, aunque internos al espíritu objetivado*.

G. Repárese al paso su curioso modo de realidad: ni “es” ni “está” cabalmente. No cabe entenderlo como algo intemporal, como estricta esencia; pero tampoco puede reducirse a mero fluir *in situ*. Ni permanente, invariable, en sí, ni trabajoso tejer y destejer, ameibidad sin sentido. El derecho *no es*, pues se encarna históricamente; pero *tampoco está*, cual las cosas, en el *hic et nunc*, por cuanto “es” *tiempo-humano*. Dicho a otro sesgo, tiene la misma estofa del humano ser. Éste se va autohaciendo por *dentro* de sí mismo, como señor del tiempo. Y para ello recurre a un *fuera* de cabo a rabo humano, cuyo nivel asciende con el ascender del hombre. Un elemento de ese *fuera* es el derecho.

II. Debo confesarlo: el anterior resumen se aprieta demasiado a la abstracta estructura de la “ex-sistencia”, carece de la aconsejable impleción. No sobrarán algunas reflexiones, más al gusto de juristas.

A. Todo el artificio del hombre se genera desde su *sto* insistencial, en radical oposición al *ex* resistente e inhóspito. El *intus* reacciona contra el *extus*, rechaza lo natural que lo cerca y aprisiona. Compréndese entonces

la creación de artificialidad (*creatio ex aliquo*): pretende el hombre aniquilar la naturaleza; ocultarla, al menos, para superarla. El encubrir y alejar la naturaleza exterior realizase mediante la técnica, la actividad productora. Esta pone ahí, *re-sistencialmente*, recurriendo a materia natural, invenciones *insistenciales*. Pero el hombre está, además, en otra naturaleza que la circundante. También lo oprime y aprisiona la naturaleza interior, la heredada con su cuerpo y psique, su parte de *animalitas*, la cual se traduce en reacciones ferinas. Las conductas se orientan, precisamente, a la lucha contra dicha naturaleza interior. Tenía razón Protágoras. Nunca bastará con la técnica, con el producir, simbolizado en el fuego prometeico. La convivencia sólo se logra eliminando lo ferino en el hombre, en cada uno y *en todos*. Ahora bien: dicho eliminar sólo puede decidirse libremente y por cada individuo. Esto explica el recurso de Zeus. Estableció la posibilidad de un clima pregnante, no determinante, que fuera de todos y de nadie, mostrenco. Tal *ahí-mostrenco* preséntase ante todo como un *ēthos* o morada. Y se entrega a la libre responsabilidad del hombre el saltar o no las bardas del corral primigenio.

Dentro de ese ámbito, el derecho será factor de primer plano; y el más compulsivo. Se entreverán en él la libertad y la sanción máxima. Lo jurídico *puesto* ahí no se sugiere, no se propone. El derecho *se estatuye* (de *stare*); y en efecto, *inmóvil, firme* es la ley. No consiste en concepto ni en precepto de conciencia (de libre aceptación); es regla o *dis-posición* con sanción anexa, aunque no *in-puesta* solamente, sino *re-puesta*. Perdóneseme este decir. Mediante el término "*re-poner*" quiero expresar que, por general y obyectada, dicha *posición* se encarna en el ahí *re-sistencial*. De este modo la sanción suaviza sus aristas compulsivas. Por *re-puesta*, la ley se *in-pone* libremente en las conciencias, siéntese como propia. A mayor vigor del *ēthos*, mayor sentimiento del derecho.

Conviene en este punto algún colorante visualizador. Obsérvese que en la grande historia del hombre aparecen tres etapas formadoras, las cuales pueden resumirse con los vocablos *religión, derecho y moral*, si a este fin los definimos como modos de entenderse el hombre a sí mismo. Al bies de los secuentes matices del primero —magia, religiones femeninas o de la fecundidad, religiones viriles o del orden político—, se ha ido adelantando la noción de *destino*. Por ejemplo, en Babilonia —nos dice Mme. David en libro sobre esta noción— era *simtu* "lo atribuido, destinado a alguien"; y en modo tal, que lo destinado al hombre se ordenaba por la divinidad. Ya se advierte de suyo que, en esta creencia, el *ahí-mostrenco* sólo puede concebirse como generado desde lo alto y por voluntad de los dioses. Con las religiones viriles comienza a descender hasta nuestro mundo el poder creador, aunque limitado al gobernante, trasunto de lo divino. Este vicariato abre las puertas al derecho. "Al lado del Destino, y siempre respetuoso con éste —escribe Mme. David—, se afirma el derecho considerado bajo todos sus aspectos —rigor del Juicio, pero también excelencia de la Justicia.—" El

ontológico quehacer humano entra así en la inmanencia sin cortar del todo su anterior *religatio* con los dioses. Finalmente, se inicia una tercera etapa, que en cierto modo implica una extensión de la responsabilidad a todos los ciudadanos. Todo el proceso se encadena en tres nociones: *Kettu*, *Dinu* y *Mesaru*. Por *kettu* se entendía la imposición trascendente, religiosa, manifestada como destino. Para calar más en dicha noción, veamos el enlace de sus notas. Ante todo, se relaciona con el verbo *kanu* (“establecer sólidamente, fortalecer”) y con el adjetivo *kenu* (“fiel”). En segundo lugar, tras dicha firmeza apunta otra nota aun más sólida: su carácter de auténtica realidad. En efecto, “no implica sólo la permanencia de cuanto ha sido creado, instituido o fundado (estable, durable, sólido, inquebrantable); designa, más generalmente, eso que en modo positivo se afirma sin rodeos ni ambigüedades”. Por último, su realidad implica perfección: “la cualidad de cuanto es *tal como parece ser* (auténtico, verídico, legítimo); y así, de cuanto es *tal como debe ser*”. Tres dimensiones, pues, de enorme reciedumbre. Por ello, cuando el poder desciende a la inmanencia, en compensación irá creciendo el deseo de seguridad, de garantías vitales; otra reciedumbre debe reemplazar a la trascendente. De ahí otro vocablo, otra noción: *dinu*. Abarca las indispensables diligencias y cuidados del arte de gobernar, pues significaba “legislación, jurisdicción, acción judicial, arbitraje”. Con *dinu* ingresa una evidente compulsión, afín al despotismo de la época. En la tercera etapa prodúcese un vago nivelar de responsabilidades, cierta interiorización en las conciencias. “*Mesaru*, la Justicia, aparece como ideal francamente moral.” *Kettu*, *dinu* y *mesaru* —en este seguirse— perfilan buidamente los tres momentos del proceso que va desde la trascendencia al corazón del hombre, pasando por el ámbito del convivir. De la reciedumbre trascendente le viene al derecho su compulsión; pero al recoleto fondo de la conciencia moral apunta, precisamente para que la conducta jurídica brote limpia y libre, cual por propia decisión. El derecho aspira a insistencializar lo resistencial. *Dentro* además de *fuera*.

B. Es consustancial al hombre la lucha. Con ella niega y afirma. Todo lo humano se gesta en dialéctica afirmación desde un previo negar. Deviene inevitable secuela del hecho radical de la “*ex-sistencia*”, donde el *sto* combate al *ex*. De ahí el básico existenciarío funcional, que he llamado el *in-ex-sistenciar*. Dicha dialéctica corre forzosamente por todos los campos, incluso por las ciencias, como bien supo demostrar Bachelard en su *Filosofía del no*. Ahora bien: la lucha jurídica resulta más tenaz y dramática —no obstante su sobria teatralidad— que la del ámbito político, justamente porque la política vive de oposiciones y acuerdos provisionales, mientras que el derecho revélase, por exclusivo, intransigente. Dos leyes contrapuestas invalidarían la validez de ambas, impidiendo la sanción. Además, no pelea a nivel de ideas e ideologías, sino que brega soluciones a los problemas más inmediatos de la inter-relación entre los hombres, de la seguridad en el convivir. Aunque lucha, no le mueve el placer de luchar. Y no ambiciona vencer,

sino convencer. Las decisiones políticas podrán imponerse, avasallando las conciencias; el derecho, sobre todo el más próximo a lo cotidiano, anhela brotar desde el insobornable fondo de las conciencias. Es que se sabe interno además de externo. La lentitud del derecho, subrayada por Ihering años antes de señalar lo valioso de la lucha fecunda, se explica por su obstinado vigor, por su insistir que es persistir. De ahí su vigencia. En ella se aprecia el pulso de lo insistencial en lo resistencial. Sin vigencia se anquilosa, deviene derecho muerto. Pues el derecho —en su faz resistencial, claro está— también se muere de pie, como los árboles.

C. Decíamos primero: artificialidad humanizadora; y después: en lucha dialéctica para mantener su vigencia, para vivir fuera y dentro, en las fórmulas legales y en el íntimo reconocerse. Veamos ahora su más cara pretensión.

Creo se insinuó suficientemente esta tesis fundamental: la actividad auto-humanizadora del hombre procede en insensato —por imposible— afán de eternidad. Dicho afán apunta en dos direcciones. Referido al *extus*, aspira a que le sea homogéneo, incluso *suyo*, pero además constante, invariable, con toda la fuerza de ser que goza la repudiada naturaleza. Y referido al *intus*, al hombre mismo, bien se ha advertido siempre que el ansia más oscura y tenaz del hombre consiste en eludir su condición percedera y divinizarse. Acaso radique todo en el miedo a morir. Lo cierto y seguro es que pretende *naturalidad* —la permanencia y solidez de la *physis*— tanto para el artificial abrigo alzado en torno suyo como para la *humanitas* de turno. Y por aspirar a ello, se cree investido del poder naturalizador. Creencia errónea, pues le ha sido negada esa potestad. Por suerte, comentemos nosotros. En efecto, no siendo, no esencializando sus artificios, podrá lograr sucesivas formas superadoras, no se queda comprometido en cerrados límites esenciales, según le sucede al animal. Recuérdese el caso del mamut. En todo esencializar simples acomodaciones, el carácter instrumental de éstas se funde al cuerpo, a la naturaleza. El animal “es” sus instrumentos de acomodación al medio. El hombre, por el contrario, los *tiene* y los *usa*. No le brotan de suyo, los inventa y produce; y en artificial estofa se mantienen. Esto es precisamente lo humano: aunque en su fondo oscuro lo codicia, el hombre no logra *naturalizarse*, acábase todo su esfuerzo en *vecindad*. Uso al caso una imagen jurídica, que a mí entender desemboza la humana condición.

Pues bien: con mayor coraje que en otros sectores de la *Vecindad*, el derecho trasluce inequívocamente esa ingenua demanda de eternidades. Ambiciona naturalizar la convivencia; pretende, al menos, inconvencibles seguridades. Confesemos que, ciertamente, su dimensión resistencial goza de enorme reciedumbre. Parece el premio a su tenacidad. Pero resulta extraño su modo de lograrlo: su poner ahí, fuera, y en lugar de la naturaleza misma, cierta estructura inteligible, cuyos elementos consisten en formas mentales de manejabilidad semejante a la de los conceptos. Queriendo ser recio e inmóvil, preséntase espectral y ágil. Y no obstante, esa quebradiza

construcción le sirve maravillosamente al caso, pues consigue con ella la ansiada seguridad. ¿De qué ardid se ha servido?

Si bien se mira, obtuvo la seguridad buscada mediante tres nociones que refunden las características esenciales de la *phýsis* y que, trenzadas cual los tres cabos de una cuerda, ha obyectado en el ahí, poniéndolas a funcionar como *creencias*. ¿Qué nociones son éstas? Ya se sabe que hay múltiples sentidos de *phýsis*, de *natura*. En su famoso léxico, Aristóteles ha distinguido siete. No interesa recogerlos. Cabe, además, sentirla como organismo inteligente, como reloj exacto y siempre a punto, como proceso cuantificable de energía. Creo, sin embargo, que al través de sus múltiples sentidos resplandecen tres notas, que rotularé con tres palabras: *realidad*, *perfección*, *armonía*. Con la realidad tropiezo, pues está ahí, me *re-siste*, a diferencia de la idealidad, sólo visible en las mentes. La perfección —lo concluso y potenciado— es nota básica de la *phýsis*, pese a su origen verbal (nacer, crecer). Los griegos descubrieron la intemporalidad —no digo eternidad— al filo de la *acmé*, eludiendo el tiempo por ese instante supremo, definitivo, en que un madurar se logra. La acmé de la rosa, de la muchacha en flor, dan en inefable punto su plenitud y excelencia, su *areté*. La acmé es esa perfección, el logro cabal y sin tacha. Todo fluye, desde luego, pero bien podría decirse que la exaltación de la acmé contuvo el devenir cósmico. A esta luz se rinde la clave de la *phýsis* griega: resume la quietud, lo perpetuo e inmutable de la esencia. Y ahora un tercer paso. Justo por su perfección, la *phýsis* se configura armónicamente. Su pluralidad se ajusta, se acopla en proporción y correspondencia amistosa, articulada en todo. Ya se adivina que empleo términos referidos a la *harmonía*. La idea de *cosmos* —nada primitiva; derivada de lo social, en rigor— sintetiza este complejo: encajada unidad de lo plural, orden en su seguirse, y exacto escalonarse jerárquico. De simiente, matriz, *phýsis* se ha tornado modelo, regla, paradigma

Pues bien: el derecho se arroga a su modo y tenazmente estas características. Y así, lo jurídico, aunque artificial, se autoafirma como *realidad*; o sea como algo que está ahí de suyo y con lo cual topamos. Si a náufragos en una isla desierta, uno de ellos les prescribiera disposiciones para el convivir, sólo reconocerían como sensatas, y no caprichosas o autoritarias, las articuladas en sólida dimensión realista, las que parezcan derivar de la situación que los aqueja. El derecho asume ese aire real —no nos engañemos— justo por su obstinada búsqueda de seguridad. Y en efecto, se acompaña el sentimiento de confianza con la presencia y reciedumbre del derecho, con la reiteración vigorosa de las instituciones. Como de suyo se comprende, este imitar la *phýsis* cobra en lo jurídico cierta traza de *constancia*. Un derecho inconstante, inestable, aniquilaría la confianza, el sentimiento de seguridad, ni siquiera sería derecho. Con razón subraya Ihering en su *Espíritu del Derecho Romano*: “Si cada generación quisiera rechazar lejos de sí... las leyes que heredó..., declinaría rápidamente la fuerza moral del derecho... correría al abismo”. Peligro también advertido por

Ortega, cuando alza su voz de alarma ante una tendencia de nuestro tiempo —que, por cierto, hoy día se agrava más y más: “El reformismo del derecho, el hacerlo inestable, mudadizo, lo ha estrangulado.” (*Una interpretación de la historia universal*, XII). La constancia —lo tardigrado del derecho— significa que en el fondo se vive cual si fuera *perfecta realidad*, pese a su irrefutable condición de obra humana. Y es que *positivamente* está ahí, ante el hombre, cual potencia *natural*, pues preexiste y se impone por dentro, desde el insobornable sentir. Muestra tal aspecto de realidad, precisamente porque no procede de un acuerdo de opiniones individuales, sino que brota de la común vocación de ser, se produce en la positiva convivencia. Ihering lo expresaba así: “El derecho no es convicción, opinión, saber...; no es una potencia intelectual, sino una potencia moral, una voluntad. Sólo la voluntad es capaz de dar al derecho esa realidad en que se apoya su esencia; sólo la voluntad tiene fuerza realmente formadora y creadora.” Aclaremos por nuestra cuenta: voluntad *objectada* en el ahí, en el *ēthos* o morada. Claro está que, como todo lo *objectado*, se traduce en conceptos. Pero conceptuar es captar lo real, y en ese *traducir*, aunque *traicione* a veces, no se escamotean de veras las propias creencias vitales por las de otro vivir. “La vida —dijo también Ihering— no es de los conceptos, sino que los conceptos existen para la vida.” Y reconocamos nosotros que la vida de los pueblos siempre ha conulgado con su ancestral fondo de creencias, con su añeja e impersonalizada voluntad de ser. Y a tal punto, que cuando se procede a reajustes y composturas suele reasumirse dialécticamente lo negado, se conserva al suprimir, al modo del *Aufheben* hegeliano. Apliquemos otra vez un colorante. Ya hemos visto que, en Babilonia, *Kettu* apuntaba a lo incommovible por ancestral y divino, trascendente. Recordemos ahora que, en Homero, *thémis* expresa lo suprahumano y tradicional de las disposiciones. “*Thémis* —dice Gilbert Murray— es la ley antigua..., el modo de ser de nuestros antepasados, lo que siempre se ha hecho y es, por tanto, divinamente justo.” Y así como *mesaru*, la otra noción babilónica, apuntaba a cierto ponderar de conciencia, que da entrada a lo individual y moral, que anuncia una vaga democratización, así ocurrirá en Grecia con la otra noción homérica, la de *diké*. Según Jaeger, *diké* era sentencia, decisión judicial, y tuvo “en su origen... la significación de igualdad”, equivalía al “dar a cada uno lo suyo”. Obsérvese: en la base, un fondo estable por su origen *suprahumano*; y cuando aparecen fisuras o se fractura esa “realidad”, debe procederse a rectificaciones que sean expresión *humana* del justo sentir y se cimienten en íntimo ponderar. Por razón de su genio jurídico, muy bien lo supo Roma. Oigámoslo en comentario de Ortega: “El derecho, la ley, es propia y substantivamente *lex lata*, ley ya hecha, ley que ya estaba ahí, ley ya existente. Luego, y sólo luego, secundariamente, es *lex ferenda*, la ley nueva, la ley que se va a hacer, pero que se va a hacer según una ley ya hecha antes, que ya existía y que estaba ahí antes y que determinó el procedimiento.” Pongamos de un lado estas nocio-

nes: *Kettu*, *thémis*, *lex lata*, *consensus*, con el escorzo jurídico del *ēthos* o morada perteneciente al *ahí-mostrenco*; y del otro, estas otras: *mesaru*, *diké*, *lex ferenda*, *imperium*, con el continuo rectificar el histórico ser mediante el *allí-vocado*. Frente a la instancia resistencial, la instancia insistencial. Y ahora vayamos al tercer cabo de la citada cuerda, al tercer expediente del ardid suplantador de la *phýsis*. O sea, al carácter armónico, de *cósmos*, que el hombre confiere al derecho para lograr la ansiada e imprescindible seguridad vital. En efecto, no sólo se adelanta el derecho como instancia sustante, con la cual se topa el hombre, suprahumana en su fondo, incommovible en lo fundamental, sino que advierte gratamente —cuando *de veras existe* en una nación, cuando no ha entrado en crisis— que ese ámbito jurídico funciona de suyo y sin violencias, concertadamente, en armónico ajuste, con orden y jerarquía (*cósmos* y *táxis*). Cuando de veras funciona el derecho —reitero— no se sienten sus posibles aristas; parece el oxígeno del convivir; representa una atmósfera acogedora, amable, cordial, que con perspicaz, aguda, hermosa palabra asturiana calificaré de *atopadiza*. Ante su vigencia poderosa, todo legislador deviene un mandatario. Y las disposiciones no se dictan, casi afloran de suyo desde el orden total, desde el entrañable afán de ser, desde la *humanitas* unánime.

Debo terminar. Espero se haya captado lo esencial. El derecho encarna el máximo esfuerzo insistencial, del hombre histórico para naturalizar la artificial morada; para tornarla tan resistencial, que semeje la realidad misma. Y así, viene del *ēthos*, al *ēthos* conduce y en el *ēthos* mora.